Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 4 (1871)

Artikel: La religion, son essence et son histoire

Autor: Correvon, A. / Pfleiderer, Otto

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379121

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA

RELIGION, SON ESSENCE ET SON HISTOIRE

PAR

OTTO PFLEIDERER.

Ier VOLUME. — L'ESSENCE DE LA RELIGION.

Ire Partie. — La religion dans l'homme ; psychologie de la religion.

Ire DIVISION. — LA RELIGION EN SOI OU LA PIÉTÉ.

I. — *Histoire critique du sujet.*

La religion a toujours été l'objet des recherches philosophiques, mais ce n'est qu'à la fin du siècle passé qu'on l'a considérée comme un *fait intérieur*. Jusqu'alors on avait toujours eu en vue une doctrine religieuse déterminée ou un culte positif, en un mot la religion *objective*.

Le criticisme de Kant fut le point de départ de tout un mouvement nouveau et fécond.

Le philosophe de Kœnigsberg s'applique à montrer que Dieu ne peut être perçu par la raison théorique ou la connaissance ; il est postulé en revanche par la raison pratique dans son désaccord actuel avec la nature de l'homme. L'homme est appelé à devenir un être absolument *moral*, mais dans l'état na-

[1] *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, dargestellt von Otto Pfleiderer. — Erster Band : *das Wesen der Religion*, 1869, XV, p. 410. L'analyse du second volume de l'œuvre : *Die Geschichte der Religion*, suivra prochainement.

turel de l'humanité et de l'individu, la volonté morale est dominée par la sensibilité. Il faut une intervention de Dieu qui par une révélation surnaturelle promulgue la loi morale et fonde une communauté pour la réaliser. C'est là l'origine de la religion et du christianisme en particulier. — Mais Kant détruit par ses propres affirmations ce qui semblait être le postulat de la raison pratique. Il maintient avec force l'autonomie de la volonté qui ne *doit* pas être liée par une autorité extérieure, sinon elle dégénérerait en légalité, ce qui amène ce philosophe à faire de la *moralité* la substance de la religion. Il ne peut être question de communion vivante avec Dieu, car « *le sentiment de la présence immédiate de Dieu serait la mort morale de la raison pratique ou la fin de la moralité, puisque celle-ci ne doit reposer que sur elle-même.* » Le Dieu de Kant n'est qu'un *deus ex machina* qui doit disparaître aussitôt que la volonté morale parviendra à dominer et à dicter ses lois à la nature humaine. Cette conséquence est pleinement tirée par son disciple Fichte qui réduit le divin à être « *l'ordre moral du monde.* »

Avec Schleiermacher apparaît un nouveau moment dans la philosophie religieuse. Dans le second de ses « *Discours sur la Religion,* » il prouve que la religion n'est pas un savoir ou une connaissance, car la mesure de la connaissance n'est pas la mesure de la piété ; elle n'est pas non plus un système de morale, car l'homme pieux n'a que faire du système, pas plus que l'acte moral lui-même qui dépend du libre arbitre, tandis que la piété a toujours un côté passif. Son siége est une autre faculté de l'âme, à savoir le *sentiment.* Tout sentiment comprend deux éléments, la réceptivité et la spontanéité. Dans nos rapports avec le monde, vis-à-vis des êtres finis, ces deux éléments alternent comme sentiments de dépendance ou de liberté, sans qu'ils soient absolus ni l'un ni l'autre. Les liens qui nous unissent au fini sont ceux de l'action réciproque. Notre être est coordonné au fini et exerce une action sur lui aussi bien qu'il en reçoit une impression extérieure qui limite son indépendance. D'un autre côté, l'ensemble de nos mouvements intérieurs, considéré comme unité, ne peut pas être représenté par un sentiment de liberté. Notre être dans sa *totalité* ne se fait point sen-

tir à nous comme sorti de sa spontanéité; il nous apparaît au contraire comme donné ou posé. La conscience interne de notre être est *eo ipso* un sentiment de *dépendance absolue*.

Mais, si nous nous sentons déterminés, quel est l'être qui nous détermine? Ce ne peut être un être fini, puisque coordonnés à lui il nous resterait à son égard au moins un minimum de sentiment de liberté. Ce ne peut être non plus le monde dans le sens de la totalité de l'être fini; car le monde n'est qu'une unité divisée qui comprend en soi la diversité dont l'homme lui-même est une partie. Nous pouvons nous sentir un avec le monde comme un membre avec le tout; or si les autres membres agissent sur nous, il y a aussi réciprocité de notre part; c'est un rapport de partielle liberté et de partielle dépendance. Ce sentiment d'absolue dépendance ne peut en conséquence venir que d'une *Unité absolue et indivisible*, c'est-à-dire de *Dieu*. Se sentir absolument dépendant, c'est autant que sentir *son rapport avec Dieu;* c'est la conscience de l'absolu lui-même. — Schleiermacher remarque que ce sentiment de dépendance absolue n'est pas conditionné par une connaissance de Dieu qui le précéderait, mais au contraire notre représentation de Dieu naît de ce sentiment lui-même et est le produit de notre réflexion qui a ce dernier pour objet. Dieu n'est pas un objet de notre savoir, car ainsi il serait assimilé au fini; il est la détermination même de notre conscience intime. C'est la conscience de notre caractère fini qui devient en nous conscience de Dieu par le fait qu'elle pose l'infini ou l'absolu dont elle dépend. Plus ce sentiment de dépendance absolue qui constitue la vie la plus élevée de l'homme, se dégage en lui et surmonte les vacillations de sa nature, plus s'élève le degré de piété et plus est grande la joie intérieure.

Il semble résulter de là que le *moi réel* de l'homme n'étant qu'une limite de l'universel, est une simple apparence et que son rapport religieux avec l'infini consiste à s'absorber en lui. Schleiermacher n'a cependant pas voulu tirer cette conséquence à laquelle le conduisait la logique du système. Il affirme bien plutôt que le sentiment de dépendance absolue n'est pas une mystique absorption dans l'indéterminé, puisque un pareil état

serait une imperfection. L'homme, tout en se sentant absolument déterminé, acquiert par là-même la conscience de l'unité et de la réalité de son être. — Mais il n'est pas difficile de reconnaître que les rapports que Schleiermacher établit entre l'infini et l'homme sont imaginaires; car pour qu'ils fussent unis il faudrait que les deux termes du rapport eussent une existence réelle. Or si l'infini n'est conçu que comme un universel abstrait, c'est une notion vide et sans contenu à qui il manque le centre vivant de la personnalité et avec laquelle il ne peut y avoir de relation religieuse.

Hegel a tenté de réparer la faute fondamentale de Schleiermacher en rendant à l'unité absolue le mouvement et la vie dans ses rapports avec le fini. Tous les efforts de son système tendent à substituer à la transcendance abstraite de l'infini son immanence dans le fini, en sorte que l'homme, au lieu de demeurer dans le sentiment de son absolue dépendance, parvienne à la *liberté absolue* par la connaissance de son unité essentielle avec Dieu. Pour Hegel, le sentiment n'est que la première et la plus inférieure des manifestations religieuses; il doit s'élever à la *connaissance*, et c'est dans ce procès même que consiste la réalité de la religion.

Le sentiment ne peut pas constituer l'essence de la religion, parce qu'il est une simple et pure *forme* qui peut avoir pour contenu aussi bien le vrai que le faux, le mauvais que le bon. Il est si peu en soi quelque chose de religieux qu'il n'est pas exclusivement humain; l'animal aussi en est doué. Ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est la pensée. Sans doute le sentiment, comme savoir immédiat dans lequel sujet et objet sont encore confondus, est la première forme par laquelle la religion devient consciente. Mais par le fait même que le sentiment est tout subjectif, appartenant à la nature particulière de l'individu, cette forme est trompeuse et ne répond pas à son objet. Pour que le contenu du sentiment soit vrai il doit devenir d'abord *intuition* (Anschauung), par laquelle l'objet apparaît au sujet dans sa détermination sensible, puis *représentation* (Vorstellung), dans laquelle l'objet est saisi dans son universalité sous la forme de la pensée, mais où il y a cependant encore mélange

du sensible et de la pensée: les rapports et les faits sont encore saisis extérieurement sans liaison intérieure. La nécessité de trouver cette liaison conduit à la dialectique des représentations diverses ; la *raison réflective* (reflektirender Verstand) en éloigne les contradictions. Mais le sujet, en s'opposant à l'objet qui est en dehors de lui, se sent la propre puissance de cette opposition ; il sent que loin d'être nié par son contraire, c'est lui qui a posé ce contraire, il se reconnaît ainsi lui-même comme l'infini absolu. Par là il s'élève au-dessus de l'opposition du moi et du non-moi et arrive à faire rentrer en soi l'infini comme le fini. C'est le point de vue de la *spéculation* (vernünftiges Denken). Dans la pensée spéculative le fini et l'infini ne s'opposent plus l'un à l'autre comme deux réalités. Le sentiment interne se conçoit comme un moment même de l'être de l'esprit. Ainsi la religion vraie, n'est autre chose que la conscience que l'absolu a de lui-même. Cette idée est réalisée dans la religion chrétienne qui n'a d'autre contenu que l'unité de Dieu et de l'homme, de l'infini et du fini. La religion est si peu un rapport de dépendance, que bien plutôt par elle l'homme cesse d'être étranger à l'absolu et lui devient identique. Elle est la *vérité révélée*, car la vérité n'est autre chose que l'unité de la conscience et de l'être, du sujet et de l'objet. Elle est la *liberté absolue* puisque la liberté réside précisément dans cette unité du moi et du non-moi.

Mais si, d'après Hegel, la religion pour être vraie doit arriver à la pensée pure, ne se transforme-t-elle pas ainsi en *philosophie?* On ne saurait le nier. Et, quoi qu'il puisse dire, la religion au sens ordinaire de ce mot occupe par cela même une place très inférieure dont l'universalité devient incompréhensible. Le sentiment religieux est un *état* qui se sent déterminé par un non-moi sans qu'il ait besoin de la pensée pour se déterminer. C'est un lien qui unit des individus séparés de fait par une culture très différente. En faisant de la religion la *connaissance* même de son objet, par laquelle sujet et objet s'absorbent l'un l'autre dans l'unité, on creuse un profond abîme entre le croyant et le philosophe. Le premier retenu par les attaches des représentations sensibles n'en est qu'au commencement ; le second

a surmonté toutes les oppositions en arrivant à la pensée. Or cette aristocratie d'esprit et de culture est en contradiction flagrante avec l'idée même de la religion. Hegel d'ailleurs en voulant corriger Schleiermacher aboutit au même résultat. Tandis que ce dernier faisait de l'absolu universel une vide abstraction, Hegel croit y apporter la vie, mais il finit par l'anéantir dans le courant d'un procès sans fin. L'unité qu'il obtient n'est que celle de l'*idée* avec les moments qu'elle parcourt, c'est l'unité logique d'un système. Hegel paraît avoir un avantage sur Schleiermacher en ce que loin de voir dans la relation de l'homme avec Dieu un rapport de dépendance absolue, il y trouve un devenir de la liberté, un procès d'affranchissement qui s'accomplit dans la religion absolue, le christianisme. Mais de ce procès il résulte que l'homme devient lui-même l'absolu au delà duquel il n'y a rien. Or ceci est si peu l'essence de la piété que c'est plutôt son contraire, l'irréligiosité. Le panthéisme du procès absolu se résoud dans l'athéisme qui divinise l'homme.

Cette conséquence se montre immédiatement dans les systèmes de la gauche hégélienne. Si *l'absolu n'a sa réalité que dans l'homme comme le but suprême du monde, l'homme est donc cet absolu lui-même*, ainsi conclut Feuerbach et il déclare que l'*idée* que Hegel place encore au-dessus de la nature et de l'homme est un supranaturalisme philosophique qui aussi bien que le supranaturalisme religieux (illusion maladive) doit disparaître. La raison de l'homme ne peut pas aller au delà de son propre être ; ce qui est sensible est seul réel. La religion n'est que *le rapport de l'individu à sa propre essence*. Elle est l'œuvre de l'imagination de l'homme, par laquelle celui-ci projette au dehors ce qui est en lui, l'appelle Dieu et le regarde comme un être ayant une existence propre. Elle est ainsi la source de la tromperie, de l'hypocrisie et du fanatisme. Le fond de cette illusion vient de ce que la religion a en soi un caractère pratique qui naît de l'égoïsme. C'est pour satisfaire son propre moi que l'homme se fait religieux. C'est pour satisfaire les désirs de son égoïsme effréné qu'il imagine des miracles, un ciel, une immortalité qui exprime bien son subjectivisme sans limites ! Voilà certes une conception de la religion

qui a contre elle toute l'histoire. Mais en réduisant l'homme à être une pure matière que dominent les sens, l'égarement même de Feuerbach est un avertissement salutaire pour le philosophe religieux. Il nous fait voir que si la liberté humaine ne veut pas s'abaisser à l'esclavage de la nature animale, elle ne doit pas se considérer comme absolue mais se fonder et se régler sur la dépendance d'un être personnel et infini qui la domine et la dirige.

II. — *Résultat.*

La piété n'est ni absolue dépendance ni absolue liberté. On a remarqué avec raison que par le sentiment même de sa dépendance ou de son caractère fini l'homme nie sa dépendance absolue, puisqu'en reconnaissant ses limites il s'élève de fait au-dessus d'elles. L'animal qui ne les reconnaît pas est retenu en elles. Mais l'homme a la conscience de son caractère fini en ce qu'il aspire à sortir de cette limitation. Il y a en lui une aspiration infinie qui est le fond de son être et constitue sa *spontanéité*. Elle n'est satisfaite absolument par aucun penchant particulier ou par aucune jouissance déterminée. Cette aspiration traverse tous les moments de sa vie consciente ; elle est propre à l'être individuel et affirme la réalité de son moi. Mais il y a dans cette aspiration infinie avec un côté positif, la spontanéité, un côté négatif, le besoin. Son effort tend précisément à faire disparaître la lacune dont elle a conscience, à remplacer le non-être par l'être. Elle cherche à compléter le moi fini par l'infini. A cet égard elle sent l'infinité non en soi comme possession, mais en dehors de soi comme la puissance dont l'homme dépend. Cette aspiration fondamentale de l'homme en posant l'individualité ou la spontanéité pose donc aussi son contraire, *la dépendance*. Cependant cette dépendance se distingue du tout au tout de celle de Schleiermacher. Le moi fini ne se sait pas seulement en dehors de l'infini, il veut trouver en lui son complément. Ce n'est pas un rapport purement négatif du fini à l'infini, c'est un rapport positif et réel. L'esprit humain affirme un objet souverain vers lequel tout son être s'élance ; mais en même temps il s'affirme lui-même et loin de se supprimer, de

s'annihiler par cette affirmation, il s'épanouit, il se déploie. La conscience de la contradiction qui existe entre son individualité et sa dépendance, lui fait désirer une conciliation et l'amène. Le procès de cette conciliation à laquelle aspire l'homme est la religion.

Cette dernière est ainsi la satisfaction fondamentale de l'homme, c'est-à-dire *la conciliation de l'antithèse qui pénètre jusqu'au fond de l'être fini et provient de l'opposition entre l'infini de ses aspirations et la nature limitée de son être*. Ces deux éléments, liberté et dépendance se trouvent dans chaque religion et à chaque degré du développement religieux de l'*humanité*, mais leur conciliation absolue est réalisée par le christianisme. Cependant dans chaque *individu* se trouve aussi une reproduction typique des degrés de l'histoire des religions. Tout état de *satisfaction religieuse* dépend du « comment et en quelle mesure » la conciliation entre le sentiment de liberté et le sentiment de dépendance s'est opérée. Nous avons une nature en nous qui entrave souvent l'harmonie entre notre volonté et celle de Dieu. Le *mécontentement religieux* consiste en ceci que nous devenons conscients d'un désaccord entre notre liberté et notre dépendance ou entre notre volonté et la volonté divine (combats, doutes, crainte, etc.). Sans doute chez celui qui cherche à réaliser sa liberté dans les jouissances sensuelles, ce désaccord malheureux se fait faiblement sentir ; mais c'est précisément parce que le vrai sentiment humain s'est effacé en lui et qu'il s'est comme animalisé. Partout où l'esprit humain conserve le sentiment de sa haute destination, il ne peut manquer de s'apercevoir de ce désaccord entre les aspirations de son être et sa limite naturelle ; de là le fait que chez d'honorables athées la disposition ordinaire du cœur est une sombre résignation ; chez les stoïciens le sentiment de ce désaccord aboutissait au suicide. Il n'y a pour l'être fini de salut que dans son retour à Dieu par l'amour.

De ce qui vient d'être dit résulte que le *siége* de la religion dans l'âme comme celui de toute satisfaction intérieure, c'est le *sentiment*. C'est le mérite de Schleiermacher d'avoir mis ce fait en lumière bien qu'il ait erré dans la détermination du senti-

ment lui-même. Cependant si l'on veut caractériser le sentiment *religieux* en tant qu'il se rapporte au centre même de la vie, on ne trouverait point d'autre nom plus propre que celui de *cœur* (Gemüth). Car par là nous désignons ordinairement ce sanctuaire intérieur où l'homme se retire du monde extérieur et où se préparent les impulsions de sa vie religieuse. Ce centre de la vie individuelle où l'homme se retrouve chez lui est aussi la place où il trouve Dieu.

IIme Division. — Relation de la piété avec les diverses activités de l'ame.

III. — *La connaissance dans ses rapports avec le sentiment religieux.*

La psychologie nous apprend que la première forme de l'activité intellectuelle dans ses rapports avec le sentiment, c'est *l'imagination*. Mais comme celle-ci ne tire pas d'elle-même la matière de ses représentations, elle ne peut exprimer les sentiments qu'en utilisant et en combinant librement les matériaux qui proviennent du monde extérieur. Cette activité étant du reste encore inconsciente et involontaire, les représentations qui en résultent portent l'empreinte immédiate du milieu d'où la faculté imaginative les a tirées. En appliquant à notre domaine ces données psychologiques incontestables, on voit aussitôt quelle doit être la matière à laquelle l'imagination joindra le sentiment *religieux* à sa première apparition. Ce sera le monde visible et les événements de *la nature*. C'est la nature qui excite d'abord la curiosité de l'homme et il était impossible que les choses sensibles qui attirent son intérêt ne devinssent pas pour lui des *symboles divins* et les événements de la nature des *histoires divines*. Pour l'imagination naïve le symbole ne s'est point présenté comme indépendant des forces divines qui devaient agir en lui ; il s'est confondu avec elles en sorte que les effets naturels ont apparu comme la vie divine elle-même. Et comme l'imagination aime à individualiser, elle en est venue facilement à voir dans la cause de chaque événement

naturel un être particulier, une individualité divine. C'est là l'origine psychologique de la *mythologie* et du *polythéisme*. Ils naissent de la tendance de l'imagination à personnifier ce qui est vivant, et cela d'une manière inconsciente. Mais si l'origine des mythes remonte à des temps anté-historiques, il ne faut pas croire que les religions historiques qui prennent naissance dans un temps de culture, soient dégagées de toute influence semblable à celle qui a formé les mythes primitifs. L'imagination est toujours et partout la forme originelle et immédiate de la conscience religieuse. Elle se présente comme l'interprète du sentiment religieux partout où un développement scientifique ne vient pas opposer son contre-poids. Principalement dans les temps de ferveur religieuse, on la voit se donner libre carrière. Sans doute dans les religions historiques l'homme ne se confond plus avec la nature ; il se saisit lui-même comme un être spirituel et moral ; son sentiment religieux ne s'attache plus à une divinité naturelle mais à une puissance spirituelle et morale qui en est essentiellement différente. Cependant si l'imagination ne divinise plus les forces naturelles, elle se retrouve dans la conception de la vie divine elle-même ; elle cherche encore à exprimer sous une forme sensible les rapports de l'infini et du fini. Cela se montre de la manière la plus frappante par la *théophanie* qui joue un rôle essentiel dans les documents les plus anciens de toutes les religions historiques (Zoroastre et Moïse). Cette forme de représentation religieuse doit être considérée comme le passage de l'histoire mythique des dieux de la religion naturelle à la légende *miraculeuse* des religions historiques. Car, tout en concevant encore Dieu comme un être fini, la conscience religieuse ne considère pourtant son apparition personnelle que comme une forme *exceptionnelle* et passagère tandis que sa révélation a lieu à l'ordinaire par des êtres inférieurs, soit anges, soit hommes[1]. Avec le développement de la conscience religieuse ce dernier mode de révélation devient même l'unique mode de l'activité divine.

[1] Dans le Pentateuque on voit cette oscillation entre théophanie et angélophanie.

Seulement si l'imagination se donne encore libre carrière, c'est d'une autre manière que dans le mythe pour lequel l'action divine n'est autre que l'événement naturel lui-même. Maintenant que l'homme a distingué Dieu de la nature, son intervention dans cette dernière lui apparaît comme un événement irrégulier, opposé au cours ordinaire de la nature, en un mot un *miracle*. Le miracle est dans les religions historiques la forme inconsciente sous laquelle l'imagination se représente intuitivement l'activité divine.

A côté de la foi au miracle naît aussi le *dogme*, qui ne s'en tient pas aux événements isolés du passé, mais fait sortir de ceux-ci des notions générales. Le dogme s'élève sans doute au-dessus de l'intuition ; il a saisi la pensée dans son universalité ; mais, comme le remarque Hegel, il flotte pourtant encore dans un milieu incertain entre la pensée et l'intuition sensible. La pensée est présentée par lui sous une forme extérieure et accidentelle. Cela se montre par exemple dans la manière dont la foi chrétienne représente la rédemption. Par le fait extérieur de la mort de Jésus, *l'inimitié* antérieure de Dieu contre l'homme aurait pris fin ; Dieu aurait été *satisfait* par les souffrances expiatoires de Jésus et cette satisfaction s'appliquerait à tous ceux qui croient à ce fait. Ce qui doit également donner à la mort de Jésus son prix, c'est qu'il *souffre* comme Dieu. Souffrances et mort sont des prédicats qui ne peuvent appartenir à l'essence divine. Ainsi le dogme entre avec lui-même dans une contradiction intérieure et cela s'explique par le caractère même des représentations de la foi, qui flottent indécises entre la spiritualité du contenu religieux et l'imperfection sensible de la forme.

Mais aussitôt que le dogme est formé, la *réflexion* cherche à s'émanciper de la domination de l'imagination, la pensée se souvient de ses lois. D'abord cette réflexion est purement formelle, c'est-à-dire qu'acceptant la vérité matérielle des représentations de la foi, elle tend à les combiner entre elles, à effacer leurs contradictions apparentes et à les concilier. C'est ce que l'on peut appeler le *dogmatisme scholastique* qui n'est possible qu'aussi longtemps que la pensée renonce encore à elle-même, et s'en

tient à la matière qui lui est donnée par la foi. Mais dès que la pensée en arrive à la conscience de son propre droit, elle ne peut plus demeurer enfermée dans le cercle d'une dogmatique fixée ; elle commence à chercher son point de vue en dehors de ce cercle, dans le savoir humain ou naturel. C'est là un pas qui doit amener une rupture radicale avec le dogme, car tandis que ce dernier est encore, comme nous l'avons dit, le produit de l'imagination, le savoir a son but en lui-même et vise à la vérité objective.

Toutefois la rupture n'est pas immédiate : elle est précédée d'un compromis par lequel la pensée maintient son droit dans ce qui concerne le savoir naturel (*natürliches Wissen*), mais consent à reconnaître qu'il n'est pas suffisant dans les choses de la religion. Ce point de vue est celui du *supranaturalisme* qui, tout en déclarant la pensée autonome pour décider ce qui est vérité ou non, la soumet en dernière instance à une plus haute autorité, celle de la révélation divine. Mais ce moment intermédiaire et indéterminé doit être dépassé. La puissance de la pensée pénètre toujours plus avant dans la matière même du dogme. Les sciences de la nature, la science historique, la culture humanitaire et générale ne veulent pas seulement faire entendre leur voix dans le portique, mais dans le sanctuaire lui-même de la dogmatique, dans ce que la foi prétend soustraire à la critique comme vérités surnaturelles. Le supranaturalisme passe alors au *rationalisme*. Si ce dernier consent d'abord à reconnaître dans les doctrines de la foi un produit de la révélation, il nie que cette révélation divine doive contenir des vérités inaccessibles à la pensée humaine. La foi révélée doit être identique dans son contenu aux données de la raison ; la révélation n'a fait que hâter la découverte de ce que la raison aurait atteint plus tard par ses ressources propres. Mais comme en réalité parmi ces dogmes de la foi se trouvent beaucoup d'éléments inaccessibles à la pensée, le rationalisme entreprend bientôt un triage. Puis, reconnaissant que la dogmatique forme un seul tout et qu'un article entraîne la chûte des autres, il finit par jeter par dessus bord tout cet ensemble et en arrive à une rupture radicale, c'est-à-dire au rationalisme *pur*. La réaction que lui oppose le *mysti-*

cisme en accentuant le caractère immédiat de la vie religieuse et en repoussant le savoir ou la connaissance, cette réaction a été une salutaire opposition au dogmatisme froid et mort, mais elle n'a pu aboutir naturellement à une science de la foi qui doit pourtant être recherchée.

De notre notion de la religion résulte qu'elle est indépendante d'une connaissance théorique puisqu'elle n'est pas produite par elle et ne peut se confondre avec elle. La même disposition religieuse peut subsister avec des idées théoriques très différentes. La piété chrétienne, comme l'histoire l'atteste, est demeurée essentiellement identique à elle-même au milieu des degrés divers de la culture intellectuelle.

Cependant cette indépendance ne doit pas s'entendre dans le sens d'une coordination indifférente des deux sphères de la vie spirituelle, ce qui établirait un dualisme contraire à l'unité de l'esprit. La piété d'ailleurs, comme nous l'avons dit, n'apparaît jamais sans théorie; ses premiers mouvements revêtent déjà une forme sensible par un acte de l'imagination bien qu'il soit encore inconscient et involontaire. Mais l'influence réciproque de la connaissance et du sentiment s'affirme dès que la piété devient l'objet d'une réflexion consciente. L'homme religieux distingue par la pensée sa piété des autres directions de son être. La pensée le préserve des égarements et de l'exclusisme dans lequel sa foi pourrait le faire tomber. Il doit y avoir une *science vraie de la foi* dont la première tâche est d'éloigner de la foi tous les éléments étrangers qui pourraient la troubler. Elle doit considérer la foi en soi comme une détermination positive de l'intérieur de l'esprit. Elle ne se contentera pas d'exposer et d'ordonner les divers faits de la vie intérieure; comme toute autre science elle remontera à un principe d'où elle puisse faire découler tous les effets produits. Elle se rendra compte de l'essence de la foi aussi bien en remontant par *induction* des effets à la cause qu'en descendant par *déduction* du principe à ses manifestations spirituelles.

La conscience religieuse individuelle lui servira sans doute de point de départ et d'orientation, mais elle devra étendre son regard à la vie religieuse de l'humanité aussi bien qu'au cercle

plus étroit de l'histoire du christianisme et plus spécialement encore du protestantisme. Pour ce travail, les écrits bibliques et les confessions de foi ont assurément une importance réelle comme produits de l'originalité créatrice des plus riches époques de l'histoire ; cependant on se gardera de leur attribuer une autorité absolue puisqu'ils sont seulement des formes dans lesquels le principe n'a pas encore trouvé une expression adéquate. L'esprit religieux ne peut se lier à aucun document historique, mais il doit conserver son énergie propre et faire valoir le droit de ce « qui est vivant » vis-à-vis de ce qui est passé. Déjà la multiplicité des formes que revêt la foi (scholastique, mysticisme, etc.) montre que son expression n'est pas absolue et que le milieu et les circonstances individuelles ont exercé sur elle une influence marquée. Ces formes diverses de la foi, celles de la Bible aussi bien que celle des réformateurs, ne doivent pas être confondues avec la foi elle-même, mais elles ne peuvent être considérées que comme ses symboles. C'est sans doute un même esprit qui a parlé en diverses langues, mais c'est cet esprit même que doit rechercher la science de la foi. De là aussi les rapports naturels dans lesquels elle entrera avec la *philosophie* ou le savoir en général. Celui-ci la préservera d'envelopper l'infini dans l'arbitraire et l'accidentel des représentations humaines; à son tour la science de la foi empêchera la philosophie d'universaliser à tel point le principe infini qu'il disparaisse dans l'abstraction et ruine avec lui la foi elle-même.

IV. — *Rapports de la volonté morale avec la piété.*

La piété reposant sur une aspiration fondamentale de l'homme entraîne aussi une direction de la volonté mais essentiellement intérieure, ayant pour objet Dieu ou l'infini. L'activité morale en revanche s'applique au monde extérieur et se meut dans la sphère des rapports des hommes entre eux et avec la nature. Cependant si les deux sphères doivent être distinguées, elles ne peuvent pas être séparées. L'homme pieux, en réalisant sa liberté dans la dépendance de Dieu, cherche à soumettre la totalité de sa vie et son activité entière à la volonté divine.

Sinon sa volonté serait une volonté égoïste et par cela même éloignée de Dieu.

Cette liaison de la piété et de la moralité est attestée par l'histoire de l'humanité et plus nous remontons en arrière, plus l'unité est immédiate. La moralité ne forme pas d'abord une sphère particulière, elle est comme enveloppée dans la piété. C'est aux actes du culte qui sont l'expression immédiate du sentiment religieux que se rattachent les origines de la vie morale. Ainsi l'idée morale du mariage et de la famille remonte au culte domestique ; le foyer, point central de la vie de famille, est le plus ancien lieu de culte, le père de famille le plus ancien prêtre. Hestia, protectrice du foyer domestique et de l'autel, représente en même temps la communauté morale dans la famille et l'état et la communauté dans le culte. De même aussi l'unité de la tribu est consacrée religieusement par la communauté du culte. Les lieux où le patriarche offrait le sacrifice au nom de la tribu dont il était le chef, deviennent le centre de réunion de l'assemblée du peuple. Jupiter est appelé le père des rois ; il est le conducteur de tous les actes politiques et civils, le protecteur des traités et du droit. De là l'antique usage du serment. Cette liaison de la piété et de la moralité, qui s'exprime dans les plus anciens symboles du culte, se confirme aussi pour les religions historiques par le fait que les fondateurs de religions nouvelles sont les législateurs politiques et sociaux. Dans les légions de Manu, de Zoroastre et de Moïse, les lois religieuses, les rites du culte ainsi que les préceptes généraux de la morale, les institutions nationales et politiques sont encore confondus. Et cela se comprend, car l'homme ne pouvait saisir les lois morales dans leur abstraction ; ses obligations morales ne pouvait se révéler à lui autrement que dérivant de la puissance surhumaine dont il croyait dépendre. C'est là certainement un noble instinct de l'humanité à son origine.

Cependant cette unité de la religion et de la moralité ne devait pas subsister, car la moralité a bien son principe formel, l'obligation, dans la volonté divine, mais il lui faut un principe matériel qui ne peut se trouver que dans la nature de l'homme. Elle doit souffrir nécessairement de l'absence de ce principe maté-

riel parce que les limites de son domaine seront en partie trop étendues et en partie trop étroites. Elles seront trop étendues en ce sens que la moralité religieuse fait entrer dans sa sphère une foule d'actions qui n'ont en soi aucune valeur morale (législation cérémonielle des Juifs, œuvres extérieures du catholicisme, telles que pèlerinages, aumônes, etc.) ; trop étroites également en laissant en dehors d'elles beaucoup de rapports humains qu'elle désigne comme profanes ou indifférents (que l'on songe au monachisme catholique et à la répulsion du piétisme protestant contre ce qu'il appelle le monde, c'est-à-dire les différentes sphères de l'activité morale dans la vie politique, civile et sociale, dans les sciences, les arts, etc.). Cette exclusisme de la moralité qui la lie à une communauté religieuse particulière l'empêche d'arriver à la liberté spirituelle et à une vraie universalité.

Là où les obligations morales sont immédiatement rattachées à une foi confessionnelle, les plus beaux préceptes de la charité à l'égard des frères en la foi peuvent s'unir à une intolérance immorale contre les incrédules ou ceux qui croyent d'une autre manière. Cela se montre dans le paganisme par le caractère égoïste des peuples prétendus autochtones, par leur haine et leur mépris contre les « barbares. » Le judaïsme, à son origine, témoigne aussi de l'imperfection d'une morale particulariste et ce n'est qu'avec les prophètes que le sentiment de l'humanité paraît se développer. Même dans le christianisme, religion éminemment universaliste, le particularisme dogmatique a été la source d'un fanatisme qui souvent n'apparaît rien moins que moral.

Le sentiment moral naturel rendu à son indépendance réagit contre une moralité si limitée de même que la raison réagit contre les limites mensongères que la foi voudrait imposer à la recherche de la vérité. Chez les Grecs et les Romains nous trouvons cette émancipation de la volonté morale dans le stoïcisme qui vise à faire de l'homme lui-même un sujet moral. Mais sa moralité abstraite ne pouvait être un guide que pour quelques individualités distinguées. Dans le judaïsme la réaction commence au temps des prophètes (Ps. LI, 18 ss.), mais elle se continue et s'accentue avec le christianisme dans la personne de

Jésus et de ses apôtres. Le conflit du Sauveur avec les Pharisiens (Math. V, 7) a pour objet le droit éternel de la moralité humaine vis-à-vis de la prétendue moralité imposée par le dogme juif. Et lorsque dans le catholicisme le christianisme fut devenu judaïsant, qu'à la place de la moralité générale on eut substitué les œuvres de l'église, il appartint au protestantisme de rendre à la morale son indépendance vraie. Il dégagea le principe contenu dans l'essence du christianisme, à savoir que la moralité forme une sphère différente mais non point détachée de la religion. Ce principe trouve son expression dans la doctrine évangélique et protestante des rapports de la foi et des œuvres, de la justification et de la sanctification qui sont tout aussi peu à confondre qu'à séparer. De nouveau lorsque le protestantisme fut infidèle à lui-même dans une orthodoxie morte, le rationalisme releva la distinction protestante entre la religion et la morale, toutefois en l'exagérant et en la faussant jusqu'à dissoudre la religion dans une moralité dépourvue de fondement religieux. Le « moralisme » de Kant a été dans les temps modernes ce que fut le stoïcisme à l'égard de la religion grecque et romaine ; il tend à rendre à la volonté morale sa complète indépendance. Mais on put voir par les conséquences que Fichte fit découler de cette tentative que la morale, sous peine de se ruiner elle-même, doit en revenir à la religion comme à son point de départ.

En effet, la moralité qui prétend ne reposer qu'en l'homme lui-même manque du *principe* absolu ou *formel* qui lui est nécessaire. *L'obligation* morale ne peut résulter de l'idée de l'espèce humaine puisque l'espèce n'existe que dans les individus, ni de l'utilité sociale, car une obligation basée sur le motif de l'utilité n'est pas une obligation absolue. Il peut arriver des cas où l'individu trouve son intérêt en s'élevant au contraire au-dessus des droits de l'ensemble. C'est quand l'homme reconnaît sa dépendance d'une volonté qui le domine lui et ses semblables, c'est-à-dire de la *volonté divine,* que la loi morale se présente à lui comme absolument obligatoire. Sans ce principe absolu la moralité est également incapable de parvenir à son but, car ce but est sans contredit non-seulement la vertu

de l'individu mais le règne du bien dans le monde. Or la réalisation de ce but n'est possible que si une volonté supérieure et divine peut renverser les obstacles que la nature oppose aux efforts de la volonté humaine. Privé du soutien de cette volonté divine, l'homme ne peut aboutir qu'à une stupide résignation (quiétisme) ou à l'impuissance du désespoir (suicide des stoïciens). En présentant à la volonté humaine l'idéal du bien absolu, la religion l'élève à sa vraie hauteur aussi bien qu'elle lui conserve sa vraie humilité. Elle donne à la moralité le sérieux aussi bien que la douceur. L'amour ne peut résulter que de la foi.

Mais il est également vrai que quant aux buts particuliers à poursuivre et aux diverses activités de la volonté morale, ils ne peuvent être déduits de la religion comme telle puisque dans la religion il s'agit des rapports de Dieu avec l'homme et non pas de ceux de l'homme avec le monde. Le *principe matériel* de la moralité humaine doit donc conserver son droit ; la morale a son autonomie en ceci qu'elle doit chercher ses lois dans la propre *nature de l'homme*. Cette autonomie, loin d'exclure la théonomie la suppose ; car la moralité sera d'autant plus vraie qu'on élève plus haut la nature humaine, et on ne peut l'élever plus haut qu'en trouvant son obligation et sa garantie en Dieu Mais c'est dans la nature humaine elle-même que la morale trouvera le contenu de ses lois, c'est d'elle qu'elle fera découler toutes les particularités de son organisation. A son tour, la volonté morale exercera sur le sentiment religieux une heureuse influence : elle le préservera de passivité en l'appelant au combat et au travail de la vie. Elle l'empêchera également de déguiser son absence de vie sous des formules vides ou des œuvres extérieures ; enfin elle empêchera l'homme de se laisser asservir par un hiérarchisme despotique. La conscience morale rendue à elle-même est l'adversaire naturel de toute autorité extérieure et étrangère.

La religion et la morale doivent donc se servir de correctif réciproque et de complément.

IIIe Division. — La communauté religieuse.

V. — *Origine de la communauté religieuse.*

C'est de l'idée même de la religion que dépend la réponse relative à l'origine de la communauté religieuse. Si l'on voit dans la religion un appendice inutile de la morale, la formation de la communauté religieuse apparaît comme un fait arbitraire ou le résultat d'un calcul de la prudence humaine. En identifiant la religion avec la moralité naturelle, le rationalisme ne peut expliquer les diverses religions ou communautés religieuses qu'en y voyant des supercheries cléricales ou des formes *jugées utiles* (Kant) *pour introduire la pure moralité.* A ce point de vue la vraie religion ne peut être que partout la même et ses formes particulières doivent prendre fin quand la morale en est arrivée à sa pleine maturité. Cette conception que contredit l'histoire des religions a trouvé un adversaire décidé en Schleiermacher. Dans ses *Discours sur la religion*, il montre que la religion que l'on veut appeler naturelle est une chose fictive, puisque la religion, pour exister, ne peut se concevoir que comme positive et ayant une forme déterminée (*als bestimmte*). Sans doute il y a une religion générale, celle qui comprend tous les rapports possibles de l'homme avec la divinité, mais cette religion qui en soi est toujours la même ne peut être saisie par tous de la même manière. Par le fait qu'il y a des différences naturelles de lieu, de temps et d'individualité entre les hommes, la religion doit se présenter sous une foule de formes différentes; chacune de ces formes dépend de la manière dont le principe religieux est entrevu. Une religion positive prend donc naissance quand l'une des relations de l'humanité avec l'absolu, est saisie comme le point central auquel sont rapportées toutes les autres relations. De là résulte un esprit commun, un caractère particulier qui détermine une communauté particulière. Et puisque ces relations avec la divinité sont d'une infinie diversité et que chacune peut être considérée comme un foyer central, il en résulte que les religions positives actuelles ne sont nullement les seules possibles.

Chaque homme peut se former sa religion suivant sa nature et son sentiment particulier ; mais comme nécessairement cette conception individuelle répond à quelque chose de vrai et qui appartient à la vie religieuse générale, elle doit trouver de l'écho dans d'autres consciences et former autour de soi une communauté religieuse.

Hegel a remarqué qu'une telle explication est loin de répondre à l'histoire des religions; car si la formation d'une communauté religieuse ne dépend que de l'attraction exercée par le sujet individuel sur d'autres sujets, on arrive à l'atomisme le plus étonnant. La communauté religieuse ne serait ainsi « qu'un tas de sable amassé ou dispersé sans cesse par le vent. » Aussitôt que l'attraction ne subsiste plus, la communauté doit se dissoudre. Bien plus, on enlève ainsi à toute religion sa valeur spécifique. Les particularités d'une religion sont purement accidentelles, elles dépendent des impressions subjectives. Toutes les religions acquièrent la même légitimité, c'est-à-dire chacune perd au fond sa vérité objective. L'histoire est aussi niée, car il n'y a histoire que là où il y a progrès de l'imparfait au parfait. Hegel tente lui-même d'expliquer l'origine des religions positives. D'après lui, elles sont des *moments* particuliers de l'idée même de la religion, moments que cette idée traverse pour arriver à sa détermination. *L'idée* de la religion a son fondement dans l'esprit humain, mais cet esprit doit *réaliser* ce qui est en lui par son propre développement ; les degrés qu'il parcourt dans ce procès religieux sont précisément les diverses religions. Quand l'esprit a successivement éloigné toutes les limites qu'il s'est posées et que la conscience religieuse en est arrivée à se confondre avec l'idée même, il a atteint la religion absolue. Ainsi l'origine des religions ne doit pas être cherchée dans un fait extérieur, mais dans le développement de l'esprit religieux lui-même. Les particularités qui les distinguent ne sont pas accidentelles et indifférentes; elles sont un moment spécial dans la marche de l'idée de la religion et trouvent en elle leur valeur relative. — Ceci est d'une grande signification relativement à la plus haute des religions, le christianisme. Pour Schleiermacher, il n'est qu'une détermina-

tion particulière prenant sa place à côté d'autres formes religieuses d'une valeur égale. Hegel, en revanche, accorde au christianisme une valeur absolue, car en lui la détermination est l'idée même et se confond avec elle. Comme religion absolue, le christianisme a surmonté toutes les limites du particularisme.

Mais si le principe d'une religion particulière se trouve dans l'esprit religieux de l'humanité à un moment de son développement, comment ce principe détermine-t-il un type commun de piété et embrasse-t-il la foule des individualités? Hegel fait intervenir ici les facteurs de la nationalité et du peuple. Dans sa *Philosophie de l'histoire,* il dit : *L'esprit d'un peuple est un esprit déterminé et individuel qui apparaît dans les diverses sphères de sa vie morale, de sa science et de sa religion. Le principe actif de la communauté religieuse est identique au caractère même d'un peuple.* Et les recherches mythologiques modernes ont démontré que cela est vrai pour les religions *préhistoriques.* La formation de la communauté religieuse chez les Indous, chez les Egyptiens et chez les Grecs n'est point partie d'un sujet ou d'une individualité particulière ; elle coïncide avec le développement même de la langue et de la culture du peuple.

En revanche, en ce qui concerne les religions *historiques*[1], qui doivent leur origine à un fondateur déterminé, la formation de la communauté religieuse doit être plutôt conçue dans le sens de Schleiermacher, mais son explication doit être complétée. C'est bien une individualité qui exprime son sentiment religieux immédiatement par sa vie même et médiatement par sa parole. Cette individualité religieuse trouve de l'écho dans d'autres individualités et les groupe autour d'elle. Il serait impossible en confondant le développement religieux avec le caractère déterminé d'un peuple de rendre compte de l'universalisme du christianisme par exemple. Seulement (et c'est ici qu'il faut compléter Schleiermacher) pourquoi cette manifestation nouvelle d'un sentiment religieux devient-elle un type

1. Les trois religions monothéistes, en y joignant la religion de Zoroastre et le bouddhisme.

commun de piété? D'où vient que le fondateur d'une religion trouve des imitateurs ou des adhérents? S'il y a progrès comme l'histoire l'atteste, où en trouver la raison? Hegel prétend que tout élément *nouveau* qui apparaît dans l'histoire n'est à vrai dire que la manifestation de ce qui était déjà virtuellement existant. Les héros religieux ne font que mettre au dehors « ce qui était caché dans l'intérieur de tous; » ils puisent dans le trésor commun de l'homme et c'est à cause de cela que d'autres suivent ce conducteur des âmes. Ils sentent en lui la puissance irrésistible de leur propre esprit. Mais cette réponse est insuffisante. L'histoire atteste que c'est bien un élément nouveau (dans le vrai sens du terme) qu'apportent les fondateurs des religions. Il se peut que cet élément soit préparé par le développement précédent et que celui-ci en révèle le besoin, mais c'est là un rapport tout négatif. On est forcé de recourir en conséquence à l'intervention d'un *acte créateur* et divin, à une révélation nouvelle.

VI. — *Le culte.*

Le même procès d'appropriation et de communication qui donne naissance à une communauté religieuse est aussi la cause de sa *conservation*. L'esprit religieux de la communauté s'exprimant au dehors contribue à vivifier la piété de ses membres. La communauté trouve son organisme vivant dans le *culte*. Le culte se meut dans les formes générales qui servent à reproduire extérieurement les dispositions intérieures de l'âme, à savoir dans *la parole* (prière et discours religieux) et dans *les signes* (actes symboliques).

1. Au fond de la prière exprimée par des paroles et qui devient acte de culte se trouve la prière intérieure ou tacite. Cette prière intérieure n'est que la vivacité même de l'aspiration religieuse qui tend à s'épanouir en Dieu. Partant du sentiment de ses limites le sujet qui prie cherche sa satisfaction et sa félicité dans l'infini. La vraie prière exprime une confiance entière, un abandon expansif à la volonté divine. Son but est atteint quand elle amène le sentiment intérieur de l'union de

l'esprit fini avec l'absolu. Cette émotion intérieure se traduit involontairement à l'extérieur par des *gestes*, dont la forme n'est pas accidentelle, mais reproduit les dispositions de celui qui prie suivant le cercle religieux auquel il appartient. Les Orientaux, en se prosternant à terre, expriment d'une manière exclusive le sentiment de dépendance dans lequel l'être de l'homme apparaît comme le néant vis-à-vis de l'infini. Les Grecs, en élevant les bras vers le ciel et en renversant la tête en arrière, représentent le sentiment de liberté humaine qui se croit en droit d'exiger des dieux la satisfaction de ses désirs; c'est l'orgueil de Prométhé et des Titans. En revanche, les génuflexions avec la tête levée vers le ciel, attestent en même temps l'humilité et la confiance. Les mains jointes symbolisent la concentration de l'esprit en soi-même. Mais mieux encore que par des gestes muets, la prière s'épanche au dehors par *la parole* et devient ainsi acte de culte. Celui qui prie cesse alors de prier pour lui-même; il se fait le représentant de toute la communauté et est chargé de révéler ce qui anime les cœurs de tous. Par cela même la prière n'est plus l'expression unique d'un sentiment intérieur; elle suppose déjà la réflexion. Lorsque cette dernière prend décidément la prépondérance, la prière devient le *discours religieux*.

2. La forme primitive du culte en tant qu'il reproduit par des *signes* ce qui est à l'intérieur de l'homme religieux, c'est le *sacrifice*. La même disposition qui est au fond de la prière (consécration de soi-même à Dieu) est représentée symboliquement par un acte extérieur. En offrant à la divinité une partie de sa propriété, celui qui sacrifie se reconnaît comme obligé de se donner à elle. Les chrétiens appellent le sacrifice un acte symbolique, parce qu'ils savent que le seul don agréable à Dieu, c'est celui du cœur de l'homme. Mais pour le païen et le juif (au moins dans le mosaïsme) la distinction entre le symbole et la chose qu'il représente n'était pas encore faite. L'homme ne se saisissant pas encore dans son vrai moi, il ne se voyait que dans ce qui lui appartenait en y comprenant son corps. En offrant à Dieu ou aux dieux un objet matériel, sa propriété, il pensait se donner lui-même. Le sentiment de dépen-

dance qu'exprime le sacrifice peut se modifier suivant qu'en lui domine la pensée de l'éloignement de Dieu par le péché ou de sa communion dans la paix. Le sacrifice est alors ou un sacrifice pour le péché (*Sühnopfer*) ou un sacrifice d'actions de grâces.

Les *fêtes* religieuses, qui dans toutes les religions sont un élément principal du culte, servent à exprimer la félicité que l'homme éprouve dans la consécration de soi-même à Dieu. Leur caractère est d'autant plus élevé et plus spirituel, que la religion est elle-même plus spirituelle. Dans les religions inférieures, c'est une réjouissance toute charnelle. Toutes les religions se servent de la *musique* ou de l'harmonie des tons pour représenter l'harmonie du cœur. Les *arts* en général (sculpture, peinture, architecture) sont également appropriés à rendre d'une manière sensible ce qu'il y a d'idéal et de spirituel dans la piété.

D'autres actes symboliques sont en relation plus ou moins éloignée avec le sacrifice et le culte qui s'y joint. Les *lustrations* que nous trouvons dans toutes les religions païennes, jouent un rôle important dans le judaïsme, et se sont conservées dans le christianisme sous la forme du *baptême*. Elles sont un symbole de la purification intérieure sans laquelle aucune communion avec Dieu n'est possible. La *circoncision* juive doit aussi être considérée comme ayant un rapport avec le sacrifice ; par la mutilation d'une partie importante du corps humain, l'homme reconnaît que son être est la propriété de Dieu. La *Pâque* juive à laquelle se rattache la *cène* chrétienne, se rapporte aussi à la même pensée bien que le côté du *beneficium* objectif ait été exclusivement accentué dans l'église chrétienne.

Quand au rapport entre les deux formes générales du culte, la *parole* et les *signes*, on doit reconnaître que plus la religion est d'un caractère spirituel plus aussi la parole domine le signe. Dans les religions naturelles ce dernier est presque exclusif. On retrouve des traces d'enseignement religieux dans le parsisme et dans les temps postérieurs au judaïsme. Des religions qui précèdent le christianisme, le bouddhisme est celle qui a le plus cultivé la prédication et c'est grâce à la parole vivante

qu'il s'est répandu si promptement. Le christianisme fait de la parole la forme centrale de son culte. « *La foi vient de ce que l'on entend.* » Quand l'affaiblissement de la foi dans le moyen âge eut de nouveau donné la prépondérance au signe, ce fut le principal mérite de la réformation d'avoir remis la parole en honneur.

IIe Partie — Métaphysique de la religion.

Ire Division. — Dieu et le monde.

Dieu étant posé par le sentiment religieux, la piété ne trouve pas en elle-même le besoin d'établir la réalité de son existence par des preuves tirées de la pensée. Mais la réflexion élève des doutes contre cette certitude religieuse immédiate. De tout temps la religion a cherché à défendre sa foi en établissant des preuves de l'existence de Dieu. Ces preuves sont d'ailleurs autant de considérations à l'appui de la donnée essentielle du sentiment religieux, et l'aident à reprendre confiance en lui-même quand la réflexion vient l'émousser.

VII. — *Preuves de l'existence d'un Dieu personnel.*

Les preuves de l'existence de Dieu se ramènent à quatre principales qui forment une série ascendante, où chaque degré fonde une certitude plus immédiate et conduit à un plus riche résultat.

1. Preuve cosmologique. — C'est la plus anciennement établie. Elle remonte ordinairement à Dieu par la chaîne des effets et des causes. Se fondant sur ce qu'il ne peut y avoir un *regressus in infinitum*, et que chaque effet doit nécessairement dépendre d'une cause antérieure, elle démontre que cet enchaînement d'effets successifs serait inexplicable sans l'existence d'un *primum movens* en dehors d'eux.

Mais ainsi formulée la preuve cosmologique dépasse son domaine et ne peut avoir la portée qu'elle s'attribue. Car la loi de la *causalité* en elle-même ne fait que présenter chaque effet successif comme un *posterius* dérivant d'un *prius* déterminé. Kant

a objecté avec raison que la loi de la causalité n'a sa valeur que pour établir l'enchaînement des effets du monde *sensible*, sans qu'elle conduise au delà de celui-ci. Ce qui forme en revanche le nœud de la preuve cosmologique, selon la distinction faite par Leibnitz, ce n'est pas la loi de la causalité en soi, mais la *raison* même de son existence. D'où vient que les divers effets s'enchaînent de telle manière qu'à une telle action de l'un réponde une réaction de l'autre? Pourquoi les forces de la nature sont-elles liées entre elles de telle manière qu'elles ne peuvent se concevoir indépendamment l'une de l'autre? En supposant que chacun des éléments du monde fût sa propre cause, comment ces divers atômes pourraient-ils être amenés à obéir à une loi générale d'harmonie, à une unité de causes et d'effets? Cette action réciproque et harmonique des éléments de la nature suppose incontestablement qu'elle n'a pas en eux son origine, mais qu'elle doit être rapportée à une *réalité primitive*, et à une *force première* (*Urrealitæt und Urkraft*) qui domine le multiple et l'organise. Mais comme l'action de ces éléments du monde ne peut pas se séparer de leur existence, cette dernière doit aussi remonter à la même cause qui explique leurs effets réciproques. Cette réalité primitive nous l'appelons Dieu. Nous remarquons que la preuve cosmologique ne nous donne encore qu'une seule détermination de Dieu, sa *toute-puissance*.

2. PREUVE TÉLÉOLOGIQUE. — L'ensemble des éléments du monde ne forme pas seulement un tout harmonique, il tend à la réalisation d'un *but* à l'accomplissement duquel concourent les diverses forces. L'ordre général du monde se compose d'un grand nombre de sphères qui ont sans doute elles-mêmes leurs buts distincts, mais qui se coordonnent l'une à l'autre pour réaliser une fin supérieure. Ainsi en particulier on peut considérer la vie organique comme le but de la vie inorganique, et dans la vie organique la vie animale comme organisée en vue de la vie spirituelle. La téléologie établit une analogie entre l'organisme de la nature et les œuvres de l'art humain dont les diverses parties sont pénétrées par l'idée de l'ensemble, et ne s'expliquent que par cette idée même. Mais ce but n'a pas dans la nature d'existence *réelle* ; il doit être réalisé et appar-

tient au devenir. D'un autre côté comme c'est vers lui que se dirigent les différentes forces, son existence ne peut être que celle de la pensée, elle est *idéelle*. Or une pensée ne peut se trouver que dans un *sujet pensant*. Une activité spirituelle et consciente peut seule se proposer des buts, et tout conduire en vue de leur réalisation. Le principe intelligent de la nature ne peut donc être placé qu'en un auteur du monde intelligent et personnel qui est Dieu.

La force probante de l'argument téléologique a été niée de deux manières. On conteste qu'il y ait des buts dans la nature, et on les considère comme les effets nécessaires de forces agissant aveuglément; ou bien on place la téléologie dans le monde lui-même, que l'on considère comme une vie organisée ayant en soi son âme, sans qu'il y ait besoin de remonter à un principe extra-mondain (*uberweltlich*). La première négation part du *matérialisme mécanique* ou *atomisme* qui ne veut voir dans la vie de la nature que la résultante du mouvement des atomes se repoussant ou s'attirant en vertu des forces de pesanteur, d'attraction et de répulsion, etc., qui se trouvent en eux. Mais une science impartiale de la nature reconnaît qu'il est impossible d'expliquer aucun procès physiologique ou aucun produit organique par les seuls attributs physiques de la matière. La vie organique repose incontestablement sur un principe directeur; elle ne peut se comprendre sans un but. Peut-on maintenant placer ce but dans le monde lui-même? Une théorie que nous appelons le *pancosmisme* répond affirmativement. La nature serait, d'après elle, soumise à des lois établies de toute éternité, en sorte que chaque existence particulière, chaque espèce existante serait ce qu'elle a été toujours. Le monde serait ainsi un organisme qui se conserverait par lui-même en vertu de ses propres forces. Mais la science expérimentale vient attester au contraire que c'est *successivement* que les plus hautes existences de la vie naturelle apparaissent sur la terre. Elle démontre qu'il fut un temps où aucune vie organique n'existait sur notre planète, puis un temps où les végétaux apparaissent seuls avant l'arrivée des êtres animés et de l'homme. La vie de l'humanité est également une

histoire, un progrès de l'imparfait au parfait, ce qui contredit l'immobilité éternelle du pancosmisme. Ce mouvement successif et progressif ne pourrait-il pas s'expliquer, comme le veut la théorie *hylozoïstique*, par le développement d'un germe primitif (cellule) qui aurait contenu en lui aussi bien la matière que la force qui doit la développer? Mais pour que la cellule donne naissance à la vie organique, il faut nécessairement qu'elle soit déjà organisée puisqu'il est impossible de faire sortir le plus du moins. On tourne ainsi dans un cercle vicieux. Une force qui agit suivant un but déterminé doit ou bien s'être posé elle-même ce but, c'est-à-dire être elle-même consciente et spirituelle, ou bien avoir reçu ce but d'un être conscient et spirituel en dehors d'elle. Car une activité *aveugle* que dirige une norme *idéelle*, c'est là une *contradictio in adjecto*.

La téléologie qui domine la nature et que l'on ne peut contester sans se heurter à des impossibilités manifestes, suppose donc un principe antérieur au monde, extra-mondain, un être intelligent dans la pensée duquel les buts ont leur préexistence, en un mot un créateur du monde. La preuve téléologique ajoute en conséquence une nouvelle et plus haute détermination à l'attribut de la toute-puissance qui est donné par la preuve cosmologique. Cet Etre tout-puissant possède l'intelligence ordonnatrice ou la *sagesse*. Remarquons toutefois que par ces déterminations nous n'avons pas encore atteint la sphère morale, car en soi la nature est indifférente à l'idée du bien ou du mal.

3. PREUVE MORALE. — Elle se fonde soit sur *l'existence* de la loi morale qu'elle fait remonter à un législateur divin, soit sur *l'accomplissement* de cette loi dans l'individu et dans l'humanité, accomplissement dont la possibilité n'est explicable que par un conducteur du monde.

L'idée de la loi morale s'impose à l'homme avec une nécessité incontestable. Elle ne peut tirer son origine de la nature, puisqu'elle entre très souvent en contradiction avec elle, et qu'ordinairement, dans l'intérêt du devoir, l'homme doit réprimer ses désirs naturels. Une réflexion impartiale trouve dans ce fait même le signe d'une puissance supérieure à l'homme qui

lui aurait imposé cette loi comme l'expression de sa volonté souveraine.

On a objecté que cette loi morale pourrait appartenir à la nature spirituelle de l'homme comme les désirs et les appétits inférieurs à sa nature sensible, sans qu'il y ait besoin de remonter à un principe extra-humain. Mais par là on ne fait que reculer la difficulté sans la résoudre. Comment expliquer précisément l'existence d'un tel être conscient et spirituel au milieu des apparitions sensibles et matérielles ? La liberté morale ne peut devoir son origine à la matière qui n'a pas cette liberté. Elle peut bien commencer avec elle, mais le commencement n'est pas le *principe*, et il est logiquement impossible que le principe soit inférieur à ses effets. Si donc il y a dans l'homme une puissance qui l'élève au-dessus de tout ce qui l'entoure, ou il faut renoncer à toute explication ou il faut attribuer cette spiritualité morale à une cause en dehors de lui, à une volonté divine; l'autonomie humaine est contenue dans la théonomie divine.

Mais ce que l'on doit conclure de l'existence de la loi morale en l'homme se conclut aussi du développement et de l'accomplissement de cette loi dans l'individu et dans l'humanité. Car s'il est incontestable que l'homme est appelé à réaliser sa destination morale par sa propre liberté, il ne l'est pas moins que cette liberté n'est pas dès son commencement complète et spontanée, mais qu'elle doit le devenir. Il faut que la volonté morale sorte de l'état d'asservissement où la retient la vie naturelle, et elle ne peut trouver son affranchissement que dans l'assistance d'un être moralement parfait et supérieur à elle. Il y aurait encore ici absurdité à faire sortir le plus parfait de ce qui est imparfait, tandis qu'il est naturel de penser que la même volonté qui a mis en l'homme l'idée de la loi morale, est aussi le principe de son développement moral. L'histoire de l'humanité atteste ce fait d'une manière plus sensible encore que l'histoire de l'individu. Car précisément à tous les moments où l'esprit religieux et moral fait un pas en avant et s'approche davantage de son but idéal, les circonstances présentes et empiriques ne sauraient expliquer ce qu'il y a de nouveau dans ce progrès moral. Ce *nouveau* apparaît comme un don d'en-haut, une nouvelle

révélation de Dieu. Enfin le *terme final* de ce développement moral demeurerait une énigme inexplicable si Dieu n'en était pas l'auteur. C'est surtout à ce dernier égard que Kant a exposé la preuve morale. La réalisation du souverain bien étant proposée comme l'idéal par la nature morale de l'homme, l'accomplissement de cette tâche dépasse évidemment ses forces naturelles. Il ne peut y parvenir que par l'aide d'une puissance morale infinie qui doit mettre également en harmonie l'obéissance à sa volonté avec la félicité qui dans l'état actuel de l'existence n'est point encore réalisée.

Nous pouvons voir clairement le progrès que la preuve morale nous fait faire dans la détermination de Dieu. La puissance intelligente devient la volonté du bien, une sainte volonté. La puissance et la sagesse sont mises au service de la *sainteté*.

4. Preuve ontologique et religieuse. — Tandis que la preuve qui précède conclut à l'existence de Dieu par l'étude d'une des faces de l'être humain, la preuve ontologique prend son point de départ dans l'essence même de l'esprit qui par la réflexion lui apparaît comme une *infinité finie*. — La forme première de cette preuve mais aussi la plus incomplète a été exposée par Anselme. « Il appartient à la notion de l'Etre parfait qui est innée dans l'homme de posséder l'existence, car si cet Etre ne possédait pas l'existence, on pourrait supposer un être plus parfait que lui. » Kant a objecté avec raison à la manière dont l'argument ontologique est ainsi présenté que de l'idée même d'une chose ou de sa simple notion on ne peut conclure à son existence objective. — La faute d'Anselme a été de partir d'une idée préconçue de Dieu en lui attribuant comme caractère certain l'existence, au lieu d'établir bien plutôt que l'existence de l'idée de Dieu dans l'esprit humain est en soi déjà une preuve de sa réalité. Descartes a rétabli la vraie portée de la preuve ontologique. « La conscience de Dieu que l'homme possède, dit-il, est sans doute ce qu'il y a de divin en lui, mais ce divin ne pourrait pas lui appartenir s'il n'avait pas pour cause un Dieu en dehors et au-dessus de l'homme. Si je me demande comment je puis être en état, moi être fini, de penser une nature plus parfaite que la mienne, je vois avec clarté que cela

ne peut venir que d'une existence qui possède réellement une nature plus parfaite. » Il n'y a en effet dans la vie de la nature comme telle rien qui l'élève jusqu'à l'infini. A l'exception de l'homme tout ce qui est vivant est et demeure enveloppé dans les limites du fini. Dans la pensée et dans le vouloir de l'esprit humain il y a en revanche un infini qui ne peut trouver son explication que dans un infini au-dessus de lui. La nature ne peut engendrer son contraire, l'esprit. La contradiction qui existe en l'homme entre son esprit infini dans ses aspirations et sa nature individuellement limitée (parce qu'il n'est pas *causa sui*) ne peut se résoudre que par la supposition d'un esprit infini, éternel et qui s'est posé lui-même. — Par là aussi la preuve ontologique devient preuve *religieuse*. Comme dans la preuve morale l'existence de Dieu n'est pas seulement le postulat de l'existence de la loi morale mais aussi la garantie de son accomplissement, ainsi l'être humain fini et infini à la fois réclame un esprit infini non-seulement comme sa cause créatrice mais encore comme la garantie de sa propre conservation et de son achèvement. L'analyse psychologique de la religion nous a appris d'ailleurs que la liberté de l'homme ne peut s'accomplir dans son infinité et s'élever au-dessus des limites qui la retiennent que si elle se soumet par un lien d'amour à la dépendance de Dieu. Par cette dépendance même l'homme sort du fini pour trouver la satisfaction de ses aspirations infinies. Or, cela n'est possible que si Dieu est un moi, une *personnalité* absolue. Si l'homme pieux aime Dieu et se sent en fait heureux par cet amour même, il a la conscience immédiate que ce Dieu est un être qui aime et que l'on *peut* aimer. L'amour n'est possible que de personne à personne.

La preuve ontologique et religieuse est la plus élevée de toutes par cela même qu'elle est le résultat d'une conviction intérieure et vivante. Elle suppose aussi le plus riche contenu de l'être de Dieu. Le Dieu tout-puissant, sage et saint se détermine par elle comme *l'amour absolu* qui dans la nature et dans le monde moral n'a d'autre but que d'amener sa créature à jouir de sa propre perfection.

Ainsi l'ordre des preuves que nous avons résumées nous a

conduit du monde extérieur à l'intérieur même de l'homme, et à chaque station du chemin que nous avons parcouru la connaissance de l'être de Dieu s'est complétée. On peut remarquer qu'à ces différents degrés de la preuve correspondent aussi différents degrés de la conscience religieuse dans l'histoire de l'humanité. Les deux premières preuves, cosmologique et téléologique, répondent à la notion de Dieu dans le paganisme oriental et grec. La preuve morale trouve son correspondant dans la religion légale du judaïsme. Enfin il appartenait au christianisme de mettre pleinement en lumière la preuve ontologique et religieuse.

VIII. — *Rapports de Dieu avec le monde.*

L'auteur s'applique à montrer ici par une critique sérieuse des divers systèmes philosophiques proposés pour expliquer les rapports de Dieu et du monde, qu'ils oscillent entre le panthéisme qui absorbe l'un des termes dans l'autre ou le déisme qui les isole l'un de l'autre. Le résultat auquel le conduit sa longue et intéressante excursion à travers le domaine de la philosophie, c'est que le *théisme* en maintenant et la réalité de Dieu et la réalité du monde est seul à même de déterminer leurs rapports et de légitimer le procès de la création. Les développements qui vont suivre expriment ses vues personnelles sur cet important sujet ; elles concordent dans leurs traits principaux avec les travaux spéculatifs de Lotze, Ulrici et J. H. Fichte.

Dieu étant conçu comme un esprit personnel dont l'essence est l'*intelligence* et la *volonté*, c'est de la relation entre ces deux faces de la personne divine que l'on peut faire sortir les facteurs de la création. Cette relation entre la volonté et l'intelligence divines consiste avant tout en ce que la volonté infinie se réfléchit dans l'intelligence comme une infinité de déterminations possibles, puisque une force (et la volonté en est une) ne peut se mesurer que d'après ses déterminations. Ces déterminations possibles étant d'ailleurs celles d'une volonté *une* et contenues dans une intelligence *une*, ne forment point un

aggrégat sans ordre mais sont réunies dans le moi divin comme en un tout, un système. Ce système de buts et de déterminations possibles qui forme le contenu nécessaire et éternel de l'intelligence divine est le *monde idéal* ou l'idée du monde.

Mais ce monde idéal que contient l'intelligence divine ne peut point demeurer dans l'idée seulement, car la volonté de Dieu qui est la source de tout serait ainsi un principe passif. Il faut que le moi divin devienne un sujet actif, se pose comme une volonté réelle. Or, un vouloir réel (*wirkliches Wollen*) est une volonté du sujet dans un autre sujet. Car si la volonté ne portait que sur le sujet même, elle ne serait que formelle et sans contenu ; d'un autre côté, elle ne peut pas être non plus la volonté d'un autre, car elle se perdrait en lui et se nierait ainsi elle-même. Elle doit donc *se* vouloir non dans une pure identité avec soi-même mais dans un *autre*. Son activité réelle ne peut être qu'une communication et une appropriation. Mais quel est cet autre sujet en qui Dieu doit agir et qu'il doit faire entrer aussi en lui ? Cet autre sujet ne peut pas se trouver en dehors, indépendant de lui, car il serait une négation de l'absolu en Dieu. Il doit se trouver en lui-même et c'est précisément le monde idéal qui forme, comme nous l'avons dit plus haut, le contenu de l'intelligence divine. C'est sur ce monde idéal que la volonté de Dieu va agir en sorte que ce qui est dans la pensée, ce qui est seulement une possibilité, devienne une réalité. C'est là le second moment nécessaire dans l'idée de la création. Le monde idéal qui est d'abord une pensée divine et n'existe pas pour soi-même devient par l'activité de la volonté de Dieu un *monde réel* qui, bien qu'il soit pour Dieu, constitue cependant un autre moi vis-à-vis de lui.

Nous n'hésitons pas à avouer ici que, quoique ce passage de l'idéal au réel soit nécessité par la conception théiste, il n'en demeure pas moins inexplicable. Il y a entre une existence pensée et une existence réelle un abîme que ne peut remplir notre connaissance ; il faut se résigner à reconnaître les limites du savoir humain. L'analogie de notre propre volonté que l'on présente comme une énigme semblable à l'énigme de la création divine n'est pas complète : car, s'il y a quelque chose de

profondément mystérieux dans la transition des buts idéaux que contient l'intelligence humaine à leur réalisation effective, la volonté de l'homme a toujours devant elle une matière extérieure, un objet qui est en dehors d'elle et sur lequel elle s'exerce, tandis que la volonté créatrice divine doit précisément donner naissance elle-même à cette réalité. — Mais aussi certainement que nous renonçons à décrire le mystère du passage de l'idéal divin au monde réel, aussi certainement nous devons chercher la cause de ce dernier et les facteurs de sa création dans l'intelligence et la volonté divines, l'intelligence nous donnant la clef de l'ordre qui règne dans le Cosmos, la volonté étant le fond de sa vie même. La connaissance de ces facteurs nous suffit pour établir la relation entre Dieu et le monde. Vouloir aller plus loin, c'est se livrer aux égarements d'une spéculation vaine et puérile.

Les facteurs de la création étant connus, le résultat de leur activité est l'existence d'un monde divisé par le *temps* et l'*espace*. Comme nous l'avons dit, il y a en Dieu une multiplicité de déterminations qui s'offrent à sa volonté infinie et constituent en lui comme les moments d'un monde idéal. Ces diverses déterminations sont entre elles dans une unité étroite qui est l'unité de la nature même de Dieu. Mais si elles doivent devenir un autre sujet vis-à-vis de Dieu comme le demande la volonté divine qui n'est autre que la volonté de l'amour, il faut qu'elles sortent de cette unité primitive et idéale pour se réaliser. Or, elles doivent d'abord apparaître les unes à l'égard des autres comme des parties distinctes, de telle sorte que chaque partie ne contienne plus le tout en soi comme cela a lieu dans la pensée divine. C'est là l'essence même de l'*espace*. Puis les divers buts contenus dans l'intelligence divine doivent aussi se séparer et entrer dans un rapport de dépendance les uns des autres de telle sorte que le but inférieur et le but supérieur (*das Niedere und das Hœhere*) ne soient plus confondus l'un avec l'autre, mais que l'inférieur devienne un moyen dont le supérieur soit le terme. Cette séparation des moyens et des buts, de l'être réel et du but idéal à atteindre, est l'essence du *temps*; car le temps est la forme de tout développement et l'on

ne peut parler de *devenir* que là où la réalité est encore inadéquate à son idée. — L'espace et le temps forment donc le caractère fondamental de l'existence finie dans sa distinction d'avec l'être divin. C'est par le temps et l'espace que l'existence du monde forme un autre sujet que le sujet divin. Mais cette différence n'est point une séparation puisque le monde doit être l'image du type idéal qui préexiste dans l'intelligence divine. Son existence n'est point celle de la pure matière mais elle a son fondement dans la volonté divine; il doit y avoir en lui une activité, des *forces* existant en elles-mêmes sans doute, se développant suivant leurs lois naturelles, mais dominées et conduites par la puissance harmonique de l'intelligence divine. Si chaque force agit suivant la détermination de sa propre nature, il faut se rappeler que cette détermination n'est autre que celle des buts idéaux que contient l'intelligence divine.

Cependant il est évident qu'aussi longtemps que l'unité de l'être fini avec Dieu n'est pas atteinte par l'être fini lui-même, elle ne peut être la véritable unité voulue de son créateur. Le monde doit *devenir* réellement par son développement l'image de l'unité divine, et l'on ne saurait en conséquence borner l'activité de Dieu à la création des forces primitives du monde. Il faut que le monde devienne en réalité son second *moi*, et pour cela il faut qu'il fasse entrer continuellement dans le monde réel les buts toujours plus élevés du monde idéal. Par son action continue et progressive il doit amener sa création à accomplir la destinée qu'il lui a assignée. A quel *terme* tend-elle? Ce ne peut être que l'achèvement de cette unité réelle et vraie des créatures entre elles et avec Dieu, qui soit le résultat et l'accomplissement de leur propre liberté. Ce ne peut-être qu'une libre communauté d'amour de la créature avec son créateur ou le *Royaume de Dieu*. C'est là l'image réalisée du monde idéal qui se trouve en Dieu. Dieu avait en lui-même la plénitude des déterminations, mais seulement dans la pensée; il leur manquait la réalité. Par la création et l'achèvement du monde il a trouvé son autre moi en sorte que l'on peut dire sans danger qu'il s'est enrichi, non dans le sens panthéiste

comme si son être était devenu plus parfait, mais en tant qu'il s'est comme *doublé* dans son image réalisée. Sa propre vie s'est agrandie en s'épanouissant dans l'amour, dans un amour partagé par ceux-là mêmes qu'il a créés. Mais ce terme final doit-il jamais être atteint? Peut-on parler d'un Royaume de Dieu parvenu à son accomplissement? Oui et non. D'un côté le procès créateur doit avoir un dernier but et l'accomplir puisqu'une activité sans but serait absurde ; mais d'un autre côté on ne peut concevoir cet achèvement comme complet en ce sens que l'activité divine n'aurait à un moment donné plus rien à faire. La fin de l'activité divine serait aussi la fin de la vie divine et l'immutabilité de l'être divin souffrirait une grave atteinte. Il semble ainsi que nous soyons en présence d'une antinomie insoluble ! Cependant si l'on admet que le but de toute création divine et de tout développement du monde fini est une communauté libre des créatures spirituelles avec Dieu, ne peut-on pas dire que chaque créature a *accompli son but* quand elle a contribué pour sa part à cette communauté et y est entrée ? Qu'est-ce qui empêche alors de supposer que cette communauté peut croître à l'infini et embrasser un *nombre infini* de membres divers? L'humanité si diverse et si étendue n'est qu'une sphère dans le monde des esprits ; nous n'avons pas le droit de limiter à cette sphère les créatures spirituelles de Dieu.

A la question du but final de la création se joint naturellement celle de son *commencement*. Ceux qui dans l'intérêt de la piété regardent comme nécessaire de statuer un commencement *dans le temps*, partent de ce scrupule qu'un monde sans commencement *paraît* ne pas devoir son existence à Dieu mais lui être coordonné. S'il en était ainsi, nous devrions, malgré toutes les difficultés qui s'y opposent, admettre un commencement dans le temps. Mais ce scrupule vient de que notre pensée finie se plaît à donner à la cause une priorité sur l'effet et à envelopper cette dépendance dans la catégorie du temps. Mais si, comme nous l'avons dit, nous devons renoncer à nous *représenter* l'acte lui-même de la création, nous ne serons pas inconséquents en nous réservant aussi le droit de séparer la

représentation *finie* de la pensée elle-même et de distinguer entre la priorité *logique* nécessaire et la priorité *temporelle* très contestable. Pour nous, la même raison qui parle contre une fin de la création dans le temps est contraire aussi à un commencement dans le temps. On placerait ainsi en Dieu une alternative de repos et d'activité qui lui enlève son caractère fondamental d'immutabilité. Si l'on suppose comme H. Weisse qu'avant la création du monde Dieu travaillait à sa propre perfection, on ne fait que déplacer la question ; on dénature le vrai Dieu et on transporte le fini en lui. Puisque c'est dans la volonté de son amour que nous avons trouvé le motif de sa création, elle doit avoir eu de toute éternité un autre sujet en face d'elle pour se communiquer. Les scrupules contre l'idée d'une création sans commencement temporel disparaîtront si l'on veut bien considérer qu'en le niant on ne songe point à attribuer l'éternité au monde lui-même ; cette éternité demeure la prérogative exclusive de Dieu, et le monde est soumis complétement au devenir dans le temps. Tout dans le monde a un commencement, mais le monde lui-même n'en a point ; il doit être éternel comme la volonté de Dieu qui a toujours voulu un autre moi pour entrer avec lui dans une communion d'amour.

La relation de Dieu avec le monde n'est pas épuisée par la doctrine de la création qui ne s'occupe que des origines ; elle comprend aussi ce que l'on a coutume d'appeler la *conservation* et le *gouvernement* du monde. Le théisme doit ici se mettre en garde contre deux écueils que nous pourrions spécifier sous le nom de tendances panthéiste et déiste. En concevant la conservation du monde comme une *création continuée* en sorte que l'être du monde soit à chacun de ses moments le produit de la volonté créatrice divine, on n'accorde ainsi à la créature aucune existence propre, aucune substance vis-à-vis de Dieu, et on l'anéantit dans l'être divin. En revanche, si l'on considère le monde comme absolument indépendant après sa création et n'ayant plus besoin de Dieu, on limite le Créateur lui-même et on l'isole. La doctrine de la création que nous avons développée nous préserve de ces deux dangers. D'une part elle accorde

à l'être fini une existence propre, une substantialité indépendante puisqu'elle est voulue par le Créateur divin. Sa volonté d'amour ayant posé un autre moi vis-à-vis de lui doit aussi garantir à cet autre sujet une *réelle* existence. Mais d'autre part, en tant que formant un Cosmos, les différentes parties de ce monde fini doivent être dominées, centralisées et mises en harmonie par une unité supérieure à elles. Cette unité qui domine le monde est l'immanence toujours active de la volonté divine; en conservant l'harmonie dans le monde créé, cette volonté a d'ailleurs aussi pour but d'en faire *successivement* l'image réelle du moi divin ou du monde idéal qui se trouve en lui. Nous ne parlons donc pas seulement d'une volonté conservatrice de Dieu maintenant l'ordre dans les forces finies tout en laissant un libre cours à leur spontanéité : nous y joignons l'idée d'une volonté *progressive* et productive. C'est là une distinction importante. Car, dans son sens étroit, la volonté conservatrice se confond avec ce que l'on appelle ordinairement l'ordre de la nature, la loi naturelle ; mais dans son sens étendu, nous la concevons aussi comme donnant naissance à des existences nouvelles. On peut constater ces existences nouvelles aussi bien dans la nature (où des êtres d'une nature plus élevée succèdent à d'autres inférieurs) que dans l'histoire, où de nouveaux moments s'élèvent sur les ruines du passé. Ces nouvelles existences ne se laissent point expliquer par une action des éléments anciens qui semblent au contraire se dissoudre pour les produire. Il faut pour les susciter comme un courant nouveau de l'activité créatrice ; elles ne peuvent découler que d'une préexistence antérieure à leur réalité elle-même, et cette préexistence est précisément le monde idéal dont nous avons fait le contenu de l'intelligence divine. C'est de ce monde idéal que sortent de nouveaux buts pour revêtir de nouvelles formes de vie, et à cet égard nous pouvons pleinement dire avec Hegel que ce sont des *idées* qui déterminent tout progrès dans la nature et dans l'histoire. Seulement nous ajoutons que ces idées avant leur réalisation finie ne flottent point dans l'air mais qu'elles ont leur existence dans l'intelligence d'un Dieu personnel. Ce n'est pas d'elles-mêmes qu'elles

se réalisent ; elles sont sans doute préparées par le développement qui précède ; elles n'apparaissent que quand *le temps est accompli* et le passé conserve ainsi toujours sa valeur relative ; mais leur apparition dans l'existence est un acte de l'énergie de la volonté divine elle-même [1].

IIme DIVISION. — L'HOMME.

IX. — *Le commencement de l'humanité.*

Quel a été l'état primitif de l'homme ? La dogmatique traditionnelle le considère comme un état de *perfection* ; elle suppose dans le premier homme une harmonie complète avec soi-même et avec Dieu. Mais comme cette supposition est contredite par son état actuel, elle imagine un fait historique, la chute, qui aurait mis fin d'une manière soudaine à la perfection originelle et aurait étendu ses effets à toute la race. Mais il est impossible de trouver dans cette théorie dogmatique une explication plausible de l'imperfection présente de l'homme. D'abord une perfection morale originelle contredit la notion même de *moralité*. La moralité ne peut pas être un produit de la nature mais le produit de la liberté, d'une détermination de la volonté ; elle est un *résultat* et non un commencement ; une personnalité pour être morale doit se poser elle-même. L'état primitif de l'homme ne peut donc avoir été celui de la maturité morale. Puis avec une perfection originelle, la chute que l'on imagine pour y mettre une fin devient une impossibilité. D'une volonté moralement bonne ne peut sortir le mal, puisque pour se décider en faveur du mal elle aurait dû déjà auparavant cesser d'être bonne. Une tentative extérieure est impuissante si elle ne trouve au dedans un attrait, une convoitise qui puisse y céder. Enfin, en admettant même une chute originelle, ses effets ne peuvent s'être étendus à la race

[1] Nous laissons de côté les considérations émises par l'auteur sur les perfections métaphysiques de Dieu ; car elles sont identiques à celles de Rothe sur le même sujet et sont donc connues de nos lecteurs par les excellents résumés de M. le professeur Astié. (Voir *Compte-Rendu* de décembre 1870.)

pour la corrompre radicalement, car une certaine direction morale habituelle n'est imprimée à d'autres individualités que par une suite de déterminations de la volonté et non par un seul acte encore plus ou moins inconscient. Si l'on recourt à l'idée de la justice divine, on ne fait qu'augmenter la difficulté ; la conscience proteste et protestera toujours contre l'imputation d'une faute étrangère ; il est précisément dans la notion de justice que « chacun souffre pour son propre péché. »

Mais si la dogmatique traditionnelle ne parvient pas par le fait historique de la chute d'Adam à nous rendre compte de la présence du mal dans l'humanité, la théorie de *l'indétermination* serait-elle plus vraie en faisant de l'état de péché de l'individu une suite de sa propre chute? D'après elle chaque homme naîtrait avec une nature innocente dans laquelle le bien et le mal n'existent que comme *possibilité*, comme liberté de choix. Aussi éloignée de l'un que de l'autre, ce sont les actes seuls que la volonté accomplit qui sont bons ou mauvais. En soi elle est indifférente et n'est pas influencée par ses actes.

Mais cette théorie est contredite par la psychologie même. La vie de l'esprit humain n'est point une succession d'actes seulement pris dans leur isolement : elle est un développement successif et intérieur ; il y a au fond de tous les actes moraux une direction constante de la volonté qui ne saurait être regardée comme l'indétermination. Cette théorie échoue sur le point où elle prétend s'appliquer ; elle ne peut expliquer pourquoi le mal est un attribut inhérent à la nature humaine (chez les enfants par exemple) et se manifeste comme une puissance déterminée.

Une autre théorie, celle de la *prédétermination*, croit éluder la difficulté en attribuant la corruption actuelle de la volonté humaine à une chute personnelle antérieure à l'existence terrestre. Mais l'idée d'une chute de la créature *finie* dans un monde *intelligible* et extra-terrestre est une *contradictio in adjecto*. Une créature n'est réelle que dans le temps et l'espace qui sont la forme du fini ; auparavant elle ne peut être que comme *pensée* divine. Il serait également impossible d'expli-

quer comment cette créature créée moralement bonne aurait pu pécher et se détourner de son Créateur.

Il faut se résoudre en conséquence à considérer l'état primitif de l'homme comme renfermant en soi un attrait vers le mal et le regarder comme une nécessité pour la réalisation de la personnalité morale. Une innocence complète à l'origine ne trouve aucune analogie dans l'existence actuelle. L'expérience révèle bien plutôt que chez les enfants, dès que la vie de l'âme se manifeste en eux, le péché apparaît avec elle non-seulement sous forme de désirs sensuels mais d'égoïsme bien caractérisé (envie, vengeance, etc.). Ce fait ne peut trouver son explication dans une faute originelle; il atteste que dans la nature de l'homme le mal existe comme puissance certaine. Si actuellement ce mal inhérent à la nature humaine est retenu dans son développement par l'éducation religieuse et par les rapports sociaux, ces freins manquant pour l'homme primitif, ce dernier a dû commencer par les manifestations naïves d'une volonté naturelle et égoïste qui, aussi longtemps qu'elle est demeurée inconsciente, n'a point éprouvé le sentiment pénible de la culpabilité (de là un bonheur relatif que les traditions de tous les peuples décrivent comme l'âge d'or). Ce n'est que lorsque s'est révélée la conscience de la contradiction entre son état et sa destinée que la lutte qui forme la personnalité morale a commencé en lui. *Sans la loi le péché est mort, mais quand le commandement est venu, le péché a repris la vie.* Si l'on oppose à ces données formellement établies par l'expérience qu'une telle conception anéantit l'idée de la condamnation du péché et fait de la *coulpe* une illusion incompréhensible, nous pouvons répondre que loin de présenter le mal sous un jour favorable, notre théorie lui laisse tout ce qu'il a de contraire à l'idée de l'homme. Bien qu'il existe *subjectivement* en l'homme, il n'en est pas moins *objectivement* « ce qui ne doit pas être, » une manière d'être qui doit être surmontée. Celui qui demeure indifférent à l'égard du péché en tant qu'il n'a pas dans sa volonté même son origine, celui-là ne l'a pas véritablement connu. La haine contre le mal ne peut résulter que du sentiment qu'il est haïssable *en soi*, qu'il est en contradiction avec Dieu et la

propre idée de l'homme. Car le sentiment de la coulpe ne naît pas en réalité du fait que le péché *est* en nous, mais de ce qu'il *demeure* en nous sans être vaincu et de ce qu'il s'augmente par notre propre volonté. Le procès moral a pour but de faire sortir la personnalité de son état naturel et de lui rendre sa liberté. De là apparaît aussi sous son vrai jour le rapport de Dieu avec le mal. Il est faux de prétendre que notre théorie fait de Dieu l'auteur du mal en ce sens qu'il l'aurait voulu de la même manière qu'il veut le bien. Il veut le bien comme *ce qui doit être*, c'est-à-dire comme devant être réalisé par la propre activité de la créature spirituelle ; il ne peut vouloir le mal que comme *ce qui ne doit pas être*, c'est-à-dire comme ce qui doit être rejeté et vaincu par la liberté morale de la créature. Il l'a *permis* (si l'on veut employer l'expression favorite de la dogmatique) non pour lui-même, ce qui serait contraire à l'idée de sa sainteté, mais pour le développement de sa créature. Ce que nous avons dit de sa création s'applique ici d'une manière spéciale à l'homme. Sa volonté toute-puissante a placé en face de lui un *autre* être à qui il a accordé une spontanéité ou la force de devenir *soi* et de se déterminer par soi-même. Cet *alter ego* doit en arriver par sa liberté à entrer avec lui dans l'union étroite et réelle de l'amour. Or c'est seulement en partant de son propre moi tel qu'il apparaît d'abord dans l'égoïsme que la volonté de la créature peut parvenir à l'union libre et vraie à laquelle elle est appelée. Une unité qui n'aurait pas pour antécédent une opposition originelle ne serait pas une vraie unité morale mais une unité physique et brutale. La religion chrétienne doit donc prendre en la nature de l'homme son point de départ pour la révélation de l'amour. C'est ce que fait le Nouveau Testament quand il considère le décret de la rédemption du péché comme éternel en Dieu. Si la rédemption a été éternellement voulue de Dieu, ne résulte-t-il pas *eo ipso* que l'état d'imperfection originelle a dû aussi être une condition nécessaire du développement moral de sa créature. Le *supralapsarisme* a du reste trouvé de tout temps des partisans dans l'église chrétienne. Nous osons même dire que tout autre système rabaisse le christianisme puisqu'il ne serait ainsi qu'un

« *adjunctum* » propre à combler le vide fait par la chute *d'un* homme. La création de l'homme nous apparaît comme bien plus parfaite quand on la conçoit sous la forme d'un procès successif qui réalise son but pour elle-même sous la conduite de Dieu. L'excellence d'une créature qui atteint sa destination par une lutte personnelle et fondée sur l'amour nous paraît bien plus réelle et solide que cet état primitif d'innocence auquel il suffit d'un moment pour s'anéantir.

X. — *But final de l'humanité.*

Puisque nous ne pouvons placer au commencement la réalisation de l'idée divine de l'homme, il faut la chercher au terme de son développement. Mais ce terme doit-il être atteint dans l'existence actuelle ou au-delà? L'homme a-t-il été créé pour l'immortalité ou pour disparaître après un certain temps de lutte? — Notre auteur remarque que l'attente d'une immortalité personnelle a toujours formé un élément essentiel de la foi religieuse; même dans les religions les plus grossières apparaissent les traces d'une croyance à l'existence de l'homme après la mort. Aussi M. Pfleiderer reproduit-il, avec des développements dans lesquels nous jugeons inutile d'entrer, les preuves diverses d'où l'on peut déduire l'idée d'une immortalité personnelle. Il observe que ces preuves comme celles de l'existence de Dieu forment une série ascendante dont la marche est semblable et amène à un résultat toujours plus riche.

La *preuve psychologique* part d'un fait d'expérience, les rapports entre l'âme et le corps. En établissant l'unité de l'âme, sa simplicité et son indépendance relative, elle conclut à la possibilité d'une existence postérieure, à sa séparation d'avec le corps. — Mais si cette première preuve établit une possibilité, elle ne nous révèle pas *ce que doit être* cette durée hypothétique.

La *preuve morale* nous conduit déjà plus loin. L'homme porte en soi l'idée du bien et une aspiration infinie que l'existence actuelle ne satisfait point. La conscience morale l'assure que le mal qui s'oppose à la réalisation de sa destinée, la disproportion entre l'effort et le résultat dans la vie de ce monde, doit trouver une

solution harmonique dans une autre existence. — Mais encore manque-t-il dans cette preuve la garantie de la réalisation de ce qu'elle postule. Elle doit être complétée et achevée par une dernière preuve, la preuve *métaphysique* ou *religieuse*.

C'est en Dieu seul que l'homme peut trouver l'assurance de sa propre immortalité. Un Dieu *personnel*, créateur de l'homme son image, et l'immortalité *personnelle* de cette image divine, ce sont là deux idées qui s'appellent nécessairement. Nier l'une c'est également nier l'autre et le panthéisme n'est que conséquent quand il conclut à l'anéantissement de la créature. Un être qui a créé un autre *lui-même* en l'homme afin que cet *alter ego* trouvât sa félicité en lui, se renierait soi-même en le détruisant. La fidélité divine se doit à elle-même de conserver une relation durable entre Lui et l'être qu'elle a posé dans son amour. La perte de l'objet aimé serait sa propre contradiction. — Qu'on se rappelle ici ce que nous avons dit du but divin qui a présidé à la création de l'homme. Il l'a créé afin que dans son être lui-même l'homme reproduisît l'image de l'être divin et que sa vie s'unît à la vie divine par la libre communion de l'amour. C'est là ce qui doit fonder la *félicité* parfaite de la créature, quand elle s'est consacrée à Dieu comme un organe de sa volonté divine ; c'est également ce qui doit être sa *sainteté* parfaite quand l'esprit créé en est arrivé à identifier sa volonté avec celle de Dieu. Mais aussi longtemps que l'homme est retenu dans les limites de la vie naturelle, ce but n'est point atteint ; il y a des obstacles qui entravent encore cette communion parfaite. Il n'est ni pleinement heureux, ni pleinement saint, ce qu'il *doit* être cependant et ce qu'il ne *peut* être qu'en possédant la *vie éternelle*.

Il faut se garder du reste d'établir entre cette dernière et l'existence actuelle un *saltus* qui n'aurait aucune analogie dans le procès de la création. Il ne s'agit pas d'une différence *qualitative*, puisque dans l'existence actuelle le développement religieux et moral de l'homme est déjà une préparation à la vie éternelle : il ne peut être question que d'une différence de *degré*.

Il ne faut pas non plus se représenter la vie éternelle comme

un état de *passivité* satisfaite, opposé à l'activité terrestre. L'activité est dans la notion même de la créature consciente puisqu'elle doit être l'image d'un Dieu vivant et actif. L'homme est appelé à être l'ouvrier de la création divine. Quand il aura accompli son propre développement il aura à travailler à celui des créatures qui ne sont pas encore parvenues au leur ; la charité réciproque des membres de la communauté terrestre doit avoir son type parfait dans l'économie céleste.

Il résulte de notre conception du monde que nous ne pouvons admettre une séparation définitive d'*élus* et de *damnés*, suivant la distinction ordinaire de la dogmatique. Si une punition éternelle imposée à un péché temporel nous paraît déjà contraire à la justice divine, il nous est impossible de voir dans la punition elle-même un but mais bien un *moyen* pédagogique par lequel l'amour divin veut amener la liberté humaine à sortir du mal qui s'attache à elle.

XI. — *La Révélation divine.*

Dieu ayant créé l'homme pour que cet autre *moi* entre avec lui dans une communion libre par l'amour, cette création amène nécessairement avec elle l'idée d'une révélation divine ou d'une communication de Dieu avec l'homme. L'existence même du sentiment religieux nous atteste une révélation originelle que l'on a appelée avec raison révélation *générale*. Mais est-elle suffisante pour amener l'homme à réaliser le plan divin ? La dogmatique se fonde, pour démontrer la nécessité d'une révélation *spéciale* sur l'obscurcissement amené en la raison humaine par le péché originel. L'humanité s'étant éloignée de Dieu, il a fallu un nouvel acte divin pour ramener en lui sa connaissance perdue ; il s'est alors révélé à certaines individualités privilégiées qui ont déposé cette révélation dans des documents écrits. La raison humaine radicalement corrompue doit en conséquence recevoir cette révélation extérieure pour ramener la vie divine en l'homme.

Le rationalisme, en revanche, s'efforce de démontrer l'intégrité et la suffisance de la raison humaine pour *connaître* Dieu

et s'élever jusqu'à lui. C'est avec raison qu'il oppose au supranaturalisme dogmatique que des connaissances religieuses révélées extérieurement ne peuvent que demeurer à jamais étrangères à l'homme sans qu'il parvienne à se les approprier. Mais le rationalisme commet cependant la même faute psychologique que la dogmatique; il réduit aussi la religion à être un ensemble de connaissances obtenues par déduction logique. — Les deux points de vue méconnaissent et faussent l'*histoire* quoique d'une manière différente. Si pour le supranaturalisme la révélation divine est un ensemble de *doctrines* religieuses communiquées du dehors, on ne comprend pas pourquoi elle laisse s'écouler tant de siècles avant d'être donnée aux hommes et pourquoi elle n'est pas complète dès son origine. Le rationalisme de son côté, en ne plaçant qu'au commencement l'action de la causalité divine, est dans l'incapacité d'expliquer la marche progressive de l'histoire qui ne peut se comprendre que par le concours des deux facteurs divin et humain. D'ailleurs le sentiment religieux lui-même comme sentiment de *dépendance* devient incompréhensible si l'on ne recourt pas à l'idée d'une action divine toujours présente; une dépendance qui ne se sent pas telle à chaque moment mais ne se rapporterait qu'au moment *passé* de la création, n'en est pas une. La religion étant un rapport de personne à personne demande aussi une relation vivante et toujours présente de Dieu avec l'homme, c'est-à-dire une révélation *historique* dans le vrai sens du mot, une révélation qui traverse toute l'histoire. Puisque c'est l'amour qui doit unir Dieu à l'homme et l'homme à Dieu, il faut que cet amour s'exprime aussi bien du côté de la personne divine que du côté de la personne humaine. Et si la révélation, pour répondre à une notion vraie de religion, doit tenir compte des deux libertés qui doivent s'unir, elle ne peut être non plus un acte absolu de Dieu; elle doit être conditionnée par la nature même de la créature; elle doit entrer dans sa propre vie et mettre en œuvre sa spontanéité; si elle était une communication surnaturelle des connaissances déterminées, comme la dogmatique le prétend, l'homme ne pourrait se l'assimiler réellement, elle demeurerait toujours en dehors de lui. — Nous sommes donc amenés à concevoir la

révélation comme une *influence divine exercée sur le cœur même de l'homme en tant que le centre de son activité spirituelle.*

Mais en quoi donc consiste cette influence divine sur le cœur, ou en d'autres termes: quelle est l'essence *matérielle* de la révélation? Il faut nous rappeler ici le but de la révélation qui est d'amener l'homme à la complète réalisation de son idée. Le point de départ c'est le commencement naturel de l'homme, son égoïsme opposé à Dieu, la fausse liberté qui le détourne de lui. L'essence de la révélation doit en conséquence consister dans *l'affranchissement du péché et le rétablissement d'une libre communion avec Dieu ;* elle doit être délivrance et réconciliation. Chacun reconnaîtra que c'est bien là l'essence de la révélation *chrétienne*, mais que ce qui a été réalisé en elle a déjà commencé avant le christianisme. Toute l'histoire de l'humanité dans le domaine religieux (avec des différences de degrés in concreto) est bien un procès d'affranchissement du péché et d'aspiration à la vraie liberté.

La vraie rédemption doit être conçue comme un drame *intérieur* dans l'homme, puisque le péché dont il doit être délivré lui est intérieur et que la communion divine à laquelle il doit être ramené ne peut être que le résultat d'une transformation intérieure opérée en lui. Ce n'est pas du côté de Dieu que la réconciliation se fait; l'amour de l'Etre infini demeure immuable; c'est du côté de la créature elle-même. — Mais l'agent de ce changement en l'homme ne peut être que la causalité divine, l'amour prévenant que le christianisme appelle la *grâce;* il suscite en l'homme la repentance et lui communique une force impulsive vers le bien. — Ce que la dogmatique a coutume d'envisager comme un *effet* de la révélation (sous le nom *d'appropriation du salut*), nous le considérons comme *l'essence* de la révélation.

Que faisons-nous, en revanche, de cette révélation passée, accomplie en dehors de nous-mêmes, de cette œuvre de Christ qui pour la dogmatique est l'unique et la vraie révélation? Ne semble-t-il pas que nous lui enlevons précisément son caractère historique? Non, car si nous affirmons que le procès révélateur doit être intérieur, nous maintenons aussi qu'il a son

point de départ dans un événement historique. C'est seulement dans le sein du christianisme qu'a lieu et qu'est possible la parfaite rédemption. Elle est entrée dans l'humanité avec le commencement du christianisme, c'est-à-dire avec l'entrée dans le monde de Jésus de Nazareth, son fondateur. En lui la rédemption apparaît dans son *originalité*; chez ceux qui le suivent elle n'est que *communiquée*. Mais cette différence n'est réelle qu'à l'égard de l'origine et non quant à l'essence même. Jésus a reçu sans communication de la part des hommes ce que nous recevons par l'intermédiaire de la communauté chrétienne et en dernière instance par la médiation de son fondateur. Ce n'est que la différence relative du maître et du prédécesseur aux disciples et aux successeurs. Jésus est le Rédempteur, non dans le sens d'une *causa prima* mais d'une *causa secunda aut intermedia*. La cause première doit être cherchée dans la causalité divine elle-même qui, agissant sur la conscience religieuse de Jésus, a provoqué autour de lui et après lui une vie de l'esprit semblable à celle qui l'a animé.

AD. CORREVON